

## Dignidad. Una revisión crítica de un asunto polémico<sup>1</sup>

Paula Cristina Mira Bohórquez <sup>1</sup>

<sup>1</sup>Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.  
Medellín, Colombia.

E-mail: paula.mira@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-4999-2357>

**Resumen:** El presente artículo realiza un estudio crítico del concepto de dignidad, concentrándose en algunos aspectos de la discusión actual. Esto con el objetivo de evidenciar el uso de la dignidad como fundamento de concepciones morales antropocéntricas, que justifican el abuso y explotación de la naturaleza no humana, sin consideración moral alguna. En una primera parte se abordarán algunos problemas de su definición desde distintas perspectivas; seguidamente el texto se concentrará en la crítica a la comprensión de la dignidad como fundamento de la idea de la superioridad humana. En ambas partes se terminará con algunas conclusiones que puedan dar ideas para ayudar a repensar el concepto desde una perspectiva no absolutista y no antropocéntrica.

**Palabras clave:** Dignidad, moral, valor absoluto, naturaleza no humana, antropocentrismo.

**Abstract:** This article makes a critical study of the concept of dignity, focusing on some aspects of the current discussion. The aim is to highlight the use of dignity as a basis for anthropocentric moral conceptions, which justify the abuse and exploitation of non-human nature, without any moral consideration whatsoever. In the first part, some problems of its definition will be approached from different perspectives; then the text will concentrate on the critique of the understanding of dignity as the foundation of the idea of human superiority. Both parts will end with some conclusions that

---

<sup>1</sup> Proyecto de investigación SUI Acta 02 de 2014. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

may provide ideas to help rethink the concept from a non-absolutist and non-anthropocentric perspective.

**Keywords:** Dignity, morality, absolute value, non-human nature, anthropocentrism.

Empezaban los años ochenta cuando Hans Jonas (1984) advertía que ese nuevo mundo de la praxis colectiva, al que estábamos entrando por medio de la tecnología de punta, era para la teoría ética *tierra de nadie*. Destacaba la crítica vulnerabilidad de la naturaleza frente a la intervención técnica humana, y el cambio en la comprensión de nosotros mismos como seres causales en el sistema de las cosas. El cambio en la praxis humana presentaba un panorama nunca antes registrado por una teoría ética; el carácter acumulativo de la acción humana (las acciones del presente de cada individuo se acumulan y determinan las posibilidades de acción de los seres humanos del futuro) le era extraño a éticas tradicionales, que solo contaban con un comportamiento no acumulativo.

El mundo para el que Jonas intentó plantear una nueva ética no era aún llamado el mundo del Antropoceno; y, aunque ya para entonces eran claras las señales de un cambio en el sistema climático global, estábamos aún lejos del plazo perentorio de diez años (hasta el 2030) para limitar el aumento global de la temperatura a un máximo de 1,5° C (IPCC, 2019)<sup>2</sup>.

La renovación de la ética que planteaba Jonas como necesaria no ha terminado de consolidarse, aun cuando, como se ha indicado, la situación ecológica de la humanidad ha empeorado, y hemos

---

<sup>2</sup> “Se estima que las actividades humanas han causado un calentamiento global de aproximadamente 1,0 °C con respecto a los niveles preindustriales, con un rango probable de 0,8 °C a 1,2 °C. Es probable que el calentamiento global llegue a 1,5 °C entre 2030 y 2052 si continúa aumentando al ritmo actual (nivel de confianza alto)” (IPCC, 2019:4).

Paul Crutzen introdujo el término Antropoceno en el 2000. Este tiene varias definiciones, como nos indican Hamilton, et al., (2015), de las cuales la más amplia nos ocupa con mayor urgencia en la filosofía. Por un lado, Antropoceno sería la época que reemplaza al Holoceno (en el que oficialmente, según geólogos, todavía vivimos), que empezó hace 11.700 años (Zalasiewicz, 2017) y que se caracterizó, salvo algunas variaciones, por una temperatura estable, hasta que los humanos empezamos a generar grandes variaciones (Hamilton, 2016). Si, de hecho estamos en una nueva era geológica o no, si se puede considerar al Antropoceno como una unidad cronoestratigráfica, es un problema que discute la Comisión Internacional de Estratigrafía; pero, hay incluso una propuesta de fecha de inicio, ligada a las sustancias radiactivas artificiales registradas en Hiroshima y Nagasaki, esto es, 1945. Una segunda definición está relacionada con las ciencias del clima o del sistema planetario, en este caso, el Antropoceno se refiere al abismo generado por la acción humana en el sistema planetario. Una tercera se refiere, de forma general, al impacto humano en el planeta, evidenciado en la transformación de paisajes, la extinción de especies, extracción de recursos, acumulación de basuras, y demás (Hamilton, et al., 2015).

llegado a una situación en la que no podemos asegurar ya que las condiciones de vida estén garantizadas para las siguientes generaciones. A pesar del desarrollo de varias teorías éticas cuyo centro es la relación del hombre con la naturaleza no humana, tales como la zooética o la ética ecológica, consideradas como éticas aplicadas, las ciencias sociales y las éticas filosóficas siguen teorizando como si continuáramos en las condiciones de la modernidad: esto es, en un *mundo vacío*, pleno de recursos naturales, y no en un *mundo lleno*, que ha agotado sus límites planetarios, y que se ha desarrollado bajo el presupuesto de la esclavización de la naturaleza no humana. Ante la posibilidad de seguir teniendo como base los conceptos éticos derivados de una modernidad antropocéntrica, habría que decir como Hamilton que: “Los modernos nos hemos acostumbrado a la idea de que podemos modificar nuestro entorno para adaptarlo a nuestras necesidades y hemos actuado en consecuencia durante unos 300 años” (Hamilton, 2010: 30-31); así también, hemos generado un aparato justificatorio para ello, que, en buena medida, ha sido también el aparato justificatorio que ha contribuido a traernos a esta realidad. Pero “[a]hora estamos descubriendo que nuestra intoxicante creencia de que podemos controlarlo todo se ha topado con una gran fuerza, la de la propia tierra” (Hamilton, 2010: 30-31).

Dado lo anterior, una de las revoluciones principales de las teorías éticas sería que, siendo materialistas, concedoras de esta nueva realidad planetaria, estuviesen en capacidad de ofrecer un *deber ser* alternativo, que contribuya a alejar a la humanidad cada vez más de su quehacer autodestructivo.

Las condiciones de vida serán cada vez más difíciles para los humanos y, todavía más, para los animales que, habiendo vivido la sexta gran extinción (antropogénica), no lograrán además adaptarse y morirán por millones<sup>3</sup>. Parecería justificado pensar que los recursos éticos disponibles no pueden

---

<sup>3</sup> Sobre la reducción de especies dice la WWF: “El Índice Planeta Vivo global 2020 detecta una disminución media del 68% (rango entre el -73% y el -62%) de las poblaciones estudiadas de mamíferos, aves, anfibios, reptiles y peces entre 1970 y 2016” (2020).

Conforme se empeoren las condiciones de vida, debido a los cambios en las condiciones climáticas, potenciados por las devastadoras consecuencias de las acciones humanas, los animales sufrirán el empeoramiento de sus condiciones de vida en muchos aspectos, la FAO señala algunos: Cambios en los ecosistemas, interacciones entre especies, conflictos entre la fauna y los seres humanos, incendios en áreas silvestres, salud y enfermedad (FAO, 2013).

Hemos cambiado la biomasa de la tierra, de manera que la mayor cantidad de mamíferos no-humanos en la actualidad son animales explotados, mientras que los mamíferos salvajes se siguen extinguiendo; algo similar sucede con las aves. De los mamíferos que habitan la tierra el 60% es “ganado”, el 36% humanos y solo el 4% animales salvajes. De las aves, el 70% son pollos o aves de corral y solo el 30% aves silvestres (Bar-On, et al., 2018).

ya brindar posibilidades de solución alguna al mundo del Antropoceno, pues, como lo afirman Hamilton, Bonneuil y Gemenne:

Si el impacto de los humanos ha sido tan poderoso que ha desviado a la Tierra de su trayectoria geológica natural, describir el estado de las cosas como ‘no ético’ parece ser una especie de error de categoría. No estamos argumentando que el mal acecha detrás del Antropoceno (aunque se podría hacer este caso), sino que estamos sugiriendo que de alguna manera trivializa la magnitud de lo que ahora se avecina para ver la nueva época como el resultado de un fracaso para actuar de acuerdo con una máxima universal o de un error de cálculo sobre cómo maximizar el bienestar humano. (Hamilton, Bonneuil y Gemenne, 2015: 8).

Pero, precisamente estos autores afirman también que: “Reinventar una vida digna para todos los humanos en una Tierra finita y perturbada se ha convertido en la cuestión maestra de nuestro tiempo” (Hamilton, Bonneuil y Gemenne, 2015: 5).

Aquí tenemos entonces varios problemas filosóficos por excelencia: permanecer en el espíritu crítico, precisamente heredado de la modernidad, para comprender que muchos de sus conceptos han perdido las condiciones históricas y filosóficas que los sustentaban, y establecer las condiciones para una moral que supere el antropocentrismo y el patriarcalismo, que asuma las consecuencias filosóficas de los conocimientos de la evolución e integre el respeto a los animales, que proteja todas las formas de vida y acabe con su esclavización; en definitiva, una moral que contribuya a que las vida humana y no humana siga siendo posibles en este planeta. Uno de los conceptos que exigen revisión urgente es el de dignidad, que, fundado en una tradición antropocéntrica, se ha tornado cada vez más confuso; esto se debe a cuestiones que se abordarán más adelante, como: su uso inflacionario, la confusión entre dignidad y sacralidad de vida, las diferentes tradiciones que usan la dignidad de maneras diversas, la problemática de su papel en las diferentes Constituciones o los problemas de la relación entre dignidad y derecho, entre otros. Estamos en momentos en que se hace necesario *reinventar una vida digna*, pero, no comprendemos bien qué es dignidad. El punto central está entonces en reinventar un concepto, pasándolo por un aparato crítico que lo sitúe de nuevo en las condiciones históricas y filosóficas que lo hacen relevante. En las siguientes líneas realizaré una reflexión crítica sobre este concepto, destacando solo algunos puntos del amplio debate que hay sobre el tema. En una primera parte se abordarán algunos problemas de su definición desde distintas perspectivas; seguidamente el texto se concentrará en la crítica a la comprensión de la dignidad como fundamento de la idea de la superioridad humana. En ambas partes se terminará con algunas conclusiones que puedan dar ideas para ayudar a repensar el concepto desde una perspectiva no absolutista y no antropocentrista.

## Algunos problemas sobre la dignidad

En este apartado se mencionarán sólo algunas de las cuestiones actualmente en discusión sobre la dignidad. La pretensión es dar un panorama general sobre la problemática, que nos ayude a comprender los vacíos y contradicciones de sus distintas comprensiones.

### Uso inflacionario

Uno de los problemas con la dignidad es su uso inflacionario; lo anterior se ve evidenciado en que es usado para todo tipo de problemas, incluso cuando se trata de argumentos contradictorios. Así, se argumenta tanto que la eutanasia atenta contra la dignidad humana, como que negar el derecho a la muerte por eutanasia va en contra de la dignidad humana. Por otro lado, se dice que la vida humana es, debido a la dignidad humana, sagrada desde el principio, de manera que el aborto sería en toda etapa de la gestación moralmente reprochable. Por otro lado, los argumentos apuntan a que las mujeres tienen el derecho a la libre determinación, de manera que la prohibición del aborto no respeta su dignidad. Con solo mencionar la dignidad, cada cual se siente en el nivel de la fundamentación última, a partir de la cual ya no se necesitan más argumentos.

Por un lado tenemos entonces, por ejemplo, una fuerte tendencia a reemplazar el concepto de sacralidad por el de dignidad (a partir de lo cual se deriva la concepción de la protección absoluta frente a la vida humana); por el otro, se reemplaza el concepto de calidad de vida por el de dignidad. Este uso inflacionario complica en exceso los debates en bioética, de manera que algunos autores consideran que no es el concepto idóneo para determinar las discusiones en esta área. Como lo anota Wuketits (2006), la comprensión de la dignidad como una constante que se puede aplicar a todos los miembros de una especie, tanto como a todos los estadios de la vida de un individuo de esa especie, sin restricción alguna, no es de ninguna ayuda frente a los casos de pacientes que solo tienen condiciones artificiales de vida, así como tampoco lo es frente a pacientes con severas deformaciones anatómicas, o aquellos que al final de su vida no pueden dirigir los mínimos procesos fisiológicos sin ayuda externa. Esto sucede, sobre todo, porque la dignidad está mayormente asociada con la capacidad de ser un individuo autónomo y guiarse siempre por preceptos morales autodeterminados; tendríamos que hacernos a la idea, piensa Wuketits, de que la mayoría de los seres humanos no son ni *autónomos*, ni *autodeterminados*. El autor considera que la dignidad humana no es un buen punto de partida para la formulación de principios morales; la definición de la dignidad humana como *valor inherente*, entiende el autor, es demasiado abstracta y nos pone frente al problema de tener que determinar qué significa esto; si se entiende que la dignidad es atribuible a todo ser humano, solo por el hecho, precisamente, de ser humano, el concepto es demasiado amplio y estaría vacío de todo contenido concreto. Birnbacher (2006) considera que este es un concepto

que se usa por las necesidades de la argumentación, cuando se trata de declarar ciertos procedimientos polémicos como moralmente vedados, sin que quien lo usa se sienta en la obligación de preguntarse o argumentar o profundizar sobre el tema.

### **Dignidad del ser humano o dignidad del individuo**

Kurt Bayerzt (1996) llama la atención sobre el hecho de que estamos confrontados con dos sentidos del concepto dignidad, a saber, con uno filosófico y uno social-político. El social-político se desarrolló en el siglo XX, y se convirtió, tanto en un concepto importante para distintas constituciones, como en el fundamento para la *Carta de las Naciones Unidas*, y *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. Sin embargo, mientras que el concepto filosófico se refiere al género “ser humano”, el concepto socio-político se refiere a individuos. Este segundo sentido tiene de fondo el aprendizaje, realizado sobre todo en la violenta primera mitad del siglo XX, de que los seres humanos deben ser protegidos de otros seres humanos. Se trata entonces, en este segundo caso, de proteger a cada individuo de la arbitrariedad y abuso de poder y no de destacar a la especie humana como una especial en la naturaleza. Paul Tiedemann (2006) entiende que *La Declaración Universal de Derechos Humanos* de las Naciones Unidas reconoce la dignidad a todos “los miembros de la familia humana”, dejando claro que la dignidad humana no se basa en diferencias de raza, género o nacionalidad. También excluye esta declaración, según él, la posibilidad de que la dignidad sea algo que deba ganarse o merecerse, así como tampoco depende de las concepciones de vida de las personas o de su desarrollo; la dignidad le pertenece al ser humano solo por ser humano. Bayerzt (1996), como se indicó, parte, en este caso, de una interpretación socio-política de la dignidad humana, y entiende que *La Declaración* está pensada para repeler limitaciones que vienen de amenazas en un nivel “horizontal”, originadas por las acciones de otros seres humanos, especialmente del Estado. Su visión es que el concepto de dignidad, en este caso, protege al individuo y no a todo el género; entiende que asegurar la dignidad tiene como propósito prevenir que los derechos humanos de los individuos sean sacrificados en un cálculo utilitarista por el bien de la especie. Bayerzt reconoce una tensión entre la interpretación socio-política y la filosófica.

Mientras filósofos como Robert Spaemann (2001) afirman que los seres humanos tienen dignidad por la mera pertenencia biológica a la familia de la humanidad, dejando así de lado cualquier posibilidad de que puedan tener dignidad los miembros de otra especie biológica, Jürgen Habermas (2001) afirma que la dignidad no es una característica natural de la especie, sino el resultado del reconocimiento recíproco; sin embargo, su teoría sigue anclando la moral a una cuestión de especie, pues entiende que la validez de las normas no se pueden extender a los animales, dado, según él, que estos no son criaturas de una especie que pueda entrar con nosotros en una relación de reciprocidad (Habermas, 1997). El problema del uso del concepto en debates bioéticos se evidencia de nuevo en este punto. Para aquellos que, como Spaemann, entienden que la dignidad humana es dignidad de especie, la mera manipulación de embriones humanos estaría vedada, pues sólo esto

constituiría ya un ataque a la dignidad (que parece tener de nuevo aquí el sentido de sacralidad); si, por otra parte, la dignidad se reconoce a aquellos seres capaces de reciprocidad en el discurso, la dignidad parece no abarcar a toda la especie, menos a los embriones de la especie; abarcaría sólo a los miembros de la especie capaces de interacción moral. Es de anotar que se necesita una justificación materialista, y no solo metafísica, sobre las razones por las cuales un grupo biológico particular tenga dignidad (lo que además definiría los límites de la valoración moral), mientras otros, cuyos embriones, por ejemplo, también se manipulan, no. Precisamente, como indica Bayertz (1996), en la discusión sobre dignidad y tecnología es cada vez más claro que los seres humanos, tanto como los animales y las plantas, nos hemos vuelto objetos de la tecnología, ya que todas las especies son posibles objetos de investigación. Todos estamos entonces en una familiaridad, que para los modernos estaba descartada, pues, como también lo indica el autor, toda la naturaleza, incluyendo la humana, puede ser controlada por la tecnología, todos podemos ser, por ejemplo, objeto de la tecnología genética y la ingeniería biológica. Especialmente problemático es el hecho de que la idea que la dignidad tiene de fondo una idea de subjetividad, cuyos requisitos se ponen en duda con esta nueva familiaridad. Por otro lado, si lo que determina la dignidad de la especie es la posibilidad de sus miembros de hacer parte de una relación de comunicación interpersonal, esto no solo excluye a muchos miembros de la especie que no poseen esa capacidad (a los que habría que incluir por mor de algún otro argumento), sino que, además, nos lleva a concluir que la dignidad es el resultado del reconocimiento recíproco, no ya del otro como miembro de una especie, sino como poseedor de unas capacidades, a saber, las de razonar, dialogar y argumentar. Los problemas de la asignación de la dignidad a la especie, por alguna de estas vías, se agudizan si consideramos la pregunta por si la dignidad es un concepto fundamental para considerar la igualdad moral de todos aquellos que la poseen; en ese caso tendríamos entonces que hablar, por ejemplo de igualdad moral de los embriones humanos frente a los demás seres humanos en otros estadios de la gestación o ya nacidos, algo que resulta problemático desde el punto de vista teórico, pero sobre todo con dudosos efectos prácticos.

Otra perspectiva es, precisamente, la de comprender la dignidad como asociada a la posesión de determinadas capacidades del individuo, en la mayoría de los casos se trata de concepciones racionocéntricas, muchas veces ligada a distintas versiones del concepto de persona. Dignidad poseerían así, o seres capaces de interacción dialógica, o con capacidad de autonomía racional, o con capacidad de entenderse como seres morales (capacidad de justificarse y entender justificaciones morales). El problema es que todas estas características no las poseen todos los seres humanos, y son, además transitorias en la vida; para hablar entonces de dignidad *humana*, muchas de estas comprensiones deben apelar, en última instancia, al cuestionable argumento de la pertenencia a una especie.

El concepto de dignidad suele estar directamente asociado con el de protección moral, de manera que determinar quién posee dignidad es determinar quién es sujeto de protección moral. Este sentido normativo de la dignidad tiene serias consecuencias en la forma en cómo comprendemos el alcance del llamado círculo de la moral. Se suele entender que los seres con dignidad estarían cubiertos por la protección moral, mientras aquellos que no la poseen pueden ser usados al arbitrio de quienes la poseen. La dignidad humana se convierte así, aunque no sea la intención de muchos autores al plantearla de esta forma, no solo en un concepto de protección moral absoluta de la especie humana, sino en uno excluyente, que permite el uso de animales y naturaleza no humana sin consideración moral alguna.

## Dignidad como principio jurídico

La incorporación de la dignidad en el ordenamiento jurídico, en la Constitución alemana (1949) y posteriormente en otras Constituciones, la ha convertido en “uno de los ejes del Estado de derecho laico” (Valadés, 2009: 130); pero esto no ha facilitado su comprensión, sino, más bien, ha evidenciado la necesidad de definirla y delimitar su alcance. Valadés, refiriéndose a los artículos 1, 22 y 12 de *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, llama la atención sobre la problemática diciendo:

Como puede advertirse, las referencias son varias, y en términos generales se diferencia la dignidad de los derechos, con lo cual se le imprime una cierta elasticidad, pero también una gran indeterminación. Puede decirse que, de los recientes términos incorporados en el ordenamiento jurídico, *dignidad* es de los menos elaborados. Peter Häberle, por ejemplo, reconoce que pese a la enorme tradición jurisprudencial del Tribunal Constitucional alemán, todavía ‘no se advierte ninguna fórmula que pueda considerarse suficiente’. (Carpizo y Valadés, 2009: 130).

La Corte Constitucional de Colombia ha evidenciado también variedad de sentidos de la “dignidad humana” en sus sentencias. En su Sentencia T-881/02 afirma:

La Sala ha identificado a lo largo de la jurisprudencia de la Corte, tres lineamientos claros y diferenciables: (i) La dignidad humana entendida como autonomía o como posibilidad de diseñar un plan vital y de determinarse según sus características (vivir como quiera). (ii) La dignidad humana entendida como ciertas condiciones materiales concretas de existencia (vivir bien). Y (iii) la dignidad humana entendida como intangibilidad de los bienes no patrimoniales, integridad física e integridad moral (vivir sin humillaciones). De otro lado al tener como punto de vista la funcionalidad, del enunciado normativo “dignidad humana”, la Sala ha identificado tres lineamientos: (i) la dignidad humana entendida como principio fundante del ordenamiento jurídico y por tanto del Estado, y en este sen-



tido la dignidad como valor. (ii) La dignidad humana entendida como principio constitucional. Y (iii) la dignidad humana entendida como derecho fundamental autónomo. (Corte Constitucional de Colombia, 2002).

Según Paul Tiedemann (2006), el concepto de dignidad humana ha sido rechazado como principio jurídico en muchos Estados, aun cuando este sea mencionado en sus Constituciones; pone como ejemplo a Portugal, España e Italia, cuyos constitucionalistas consideran que no es un concepto con el que se pueda operar en sentido jurídico. Anota también que en el Reino Unido, este no es considerado un concepto meramente irrelevante, sino, sobre todo, peligroso: se trata de una idea demasiado imprecisa e intangible.

Podemos decir que su valor como principio de la jurisprudencia es nuevo, pero evidencia los mismos problemas de contenido que su sentido filosófico. En todo caso, en la mayoría de los países, salvo en un caso del que se hablará algunas líneas más adelante, se trata de dignidad en un sentido exclusivamente humano.

### **Dignidad y derechos**

Existe una larga discusión acerca de si el sentido de dignidad es simplemente redundante, pues se podría reemplazar por el de derechos, sin que, precisamente, perdiera sentido. No se profundizará en esa discusión, pero sí se llamará la atención sobre los argumentos que indican que, en determinadas comprensiones de los derechos humanos, la dignidad humana sí tiene un sentido redundante. No es claro cómo se ha de entender la relación entre dignidad y derechos. ¿Tenemos derechos porque tenemos dignidad? O ¿tenemos dignidad porque tenemos derechos? Parecería que de la vulneración a los derechos humanos no siempre se deriva una vulneración a la dignidad humana. ¿Es toda vulneración al derecho a la vida una vulneración a la dignidad? ¿Cómo entendemos entonces el caso de la eutanasia? ¿Tener dignidad significa tener todos los derechos o sólo los que llamamos derechos humanos fundamentales? Y, si es el segundo caso ¿no se trataría de una redundancia, precisamente porque podría reemplazarse por el de *derechos humanos*?

Si la dignidad fuese la fuente universal que fundamenta los derechos, se trataría en todo caso de los derechos morales, aquellos que se tienen independientemente del Estado en el que se viva y que se pueden reclamar frente a los Estados. Pues, como ya vimos, no todos los Estados, aunque reconozcan derechos, reconocen a la dignidad como principio jurídico. Es de anotar, además, que no todas las tradiciones del concepto de dignidad han incluido el concepto de derechos, de hecho, sus historias parecen haberse encontrado solo en el siglo XX, después de la experiencia de la segunda guerra mundial, cuando fueron consolidados en *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, como producto de las exigencias de la época (Wetz, 2005). Es así como la relación entre dignidad

y derechos es otro de los aspectos sobre ella que queda en una cierta oscuridad; una oscuridad problemática, porque la indeterminación del concepto de dignidad no ayuda a la aclaración y determinación del concepto de derechos, hoy en día también materia de fuerte discusión.

## **Conclusión del apartado**

Los conceptos heredados de la modernidad deben ser revisados a profundidad para que puedan responder a la actualidad filosófica y a las realidades de nuestro tiempo; está precisamente en el corazón de la modernidad ser autocrítica. Los tiempos de la crisis ecológica requieren una nueva ética, como lo decía Jonas (1984), que pueda responder a los retos de sociedades determinadas por sus problemas con las relaciones con la naturaleza no humana. El concepto de dignidad ha sido importante en muchas comprensiones filosóficas, tanto en una acepción antropológica, como moral. Sin embargo, los análisis críticos realizados en los últimos años nos llevan a concluir que es demasiado impreciso como para ser un concepto normativo central. Su imprecisión lo hace un candidato inviable para que se determine, a partir de él, quién posee o no valor, esto es, quién posee o no valor moral. No es posible derivar el carácter normativo de un concepto que tantos entienden de formas tan diversas. Las dificultades con la dignidad se multiplican cuando este concepto se usa para justificar la superioridad del ser humano sobre la naturaleza no humana, la exclusión de esta del círculo de la moral, así como la posibilidad de que el ser humano pueda disponer de ella, con algunas consideraciones mínimas. La dignidad humana, en su oscuridad e imprecisión, no brinda el aparato justificatorio de una moral antropocéntrica; por el contrario, muestra las serias dificultades para insistir en la justificación del ser humano como centro único de la moral.

De igual manera, es problemático intentar unificar a los seres humanos en relación con valores absolutos, pues siempre habrá individuos que, debido a la *falta de algunas facultades*, no serían dignos de este valor. Además, no es claro por qué sólo una facultad, por especial que sea, nos hace seres con dignidad. Así las cosas, tendría más sentido para la moral entendernos como individuos diversos, que tiene distintas capacidades, intereses y necesidades, e intentar comprender así cómo debemos ser protegidos en aquello que tenemos en común y en aquello que nos diferencia.

## **Dignidad y el problema de la naturaleza no humana**

En este apartado se trabajará sobre algunos problemas que presenta la dignidad para una urgente revisión de las relaciones con la naturaleza no humana, sobre todo cuando estas exigen una revisión de la valoración moral. Se intentará argumentar en contra de la comprensión de la dignidad como justificación de la posición especial del ser humano en el mundo, así como de su superioridad frente al resto de la naturaleza no humana. También se analizarán brevemente las posiciones de Martha Nussbaum sobre la dignidad de los animales, así como de la Constitución de Suiza, que otorga

dignidad a los animales; se terminará concluyendo que la dignidad debe seguir siendo parte de nuestra comprensión de la moral, aunque no como fuente central de la normatividad, sino en una concepción amplia, no discriminatoria, como un valor plástico.

### **Dignidad y la superioridad del ser humano**

El concepto de dignidad ha acompañado a la reflexión filosófica, religiosa y humanista, desde hace ya muchos siglos. En casi todos sus desarrollos ha prevalecido la concepción de que la dignidad provee al ser humano de una ontología especial, que, no sólo no comparte con los demás animales o el resto de la naturaleza no humana, sino que, además, lo habilita para tratar esta naturaleza a su arbitrio. Esta supuesta posición especial del ser humano lo ha puesto como única fuente de valor moral, de manera que el resto de la naturaleza sería un *vacuum* de valores, que no contrapone exigencia alguna al actuar humano. Lo que no tiene valor no merece respeto; la dignidad ha contribuido a la comprensión de la naturaleza no humana como una fuente de recursos para el bienestar humano. Aun después de que fuera dejado atrás el antropocentrismo cosmológico, con la revolución copernicana, el antropocentrismo continuó siendo el eje de la comprensión del mundo en muchas otras esferas, la moral incluida (Wetz, 2005).

En *Los deberes* (trad. en 2014), Cicerón relaciona la dignidad humana con la primacía de la naturaleza humana sobre la animal, resaltando la capacidad de aprender y pensar que tienen los seres humanos y de la que carecen los demás animales; establece así el autor una diferencia esencial entre humanos y animales (Tiedemann, 2006). Desde el principio, la historia del concepto está ligada con la asignación de un lugar especial al ser humano, que lo diferencia y privilegia sobre las criaturas no humanas, carentes de dignidad (Wetz, 2005). Desde el principio también, la capacidad de razón de los seres humanos ha sido ligada a su dignidad, y la exaltación de esta a la asignación de su lugar especial en la naturaleza. En este sentido afirma Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*:

A las bestias, sin embargo, les dio sensibilidad y movimiento, y, a través de una especie de instinto, inclinación hacia las cosas saludables y aversión hacia las perjudiciales. Más le dio al hombre, por el hecho de otorgarle también una razón mediante la que poder controlar los instintos del espíritu, de modo que unas veces les diese suelta y otras les refrenase (Cicerón, trad. en 2014, 12: 34).

Como resalta Wetz (2005), la exaltación del ser humano es la constante en la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad; por considerarlo imagen de Dios, en el caso del pensamiento medieval; por su capacidad de entendimiento, como era más propio en el Renacimiento, o por ser capaz de libertad, autonomía y razón, factores decisivos para la dignidad humana, según muchos filósofos de la Modernidad. Parte del Humanismo ha asignado o negado valor moral, partiendo de una idea

metafísica de dignidad, sin otra consideración de características moralmente relevantes; este es el prejuicio humanista que Sapontzis (1987) invita a superar, como un paso para lograr nuestras metas morales, tal y como el humanismo significó el triunfo sobre el Feudalismo, racismo y demás.

Quizá, la concepción moderna de dignidad con mayor relevancia en la actualidad sea la kantiana. Esta está especificada en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la formulación del imperativo categórico conocida por muchos como la formulación de la dignidad. En esta obra Kant establece que los seres humanos poseen valor absoluto y por tanto son fines en sí mismos; esta característica, sin embargo, no se deriva de la pertenencia a la especie humana, sino a la autonomía, entendida esta como la capacidad de auto legislarse. Esta se diferencia de la heteronomía, que, no solo se refiere a una fuente de la legislación moral externa al individuo, sino a una externa a la razón misma, esto es, a las inclinaciones, pues estas constituyen una fuerza externa. En tanto seres autónomos, los seres humanos tienen la capacidad de darse sus propios fines y darse a sí mismos las leyes, y tienen a la razón como suprema legisladora. Kant deriva consecuencias normativas de la idea del ser humano como fin en sí mismo, y establece como imperativo: “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio” (Kant, 1786/2016: 107). Asimismo, indica que el valor absoluto le corresponde sólo a aquellos seres que son personas, y no a aquellos seres irracionales, que sólo tienen un valor relativo, esto es, que son simples medios y, por lo tanto, son *cosas*. También en *Die Metaphysik der Sitten* (1797/1977)<sup>4</sup> llama *cosa* (Ding) a aquellos que no poseen razón, y complementa con el nombre: *res corporealis*, especificando que se trata de aquellos objetos del libre albedrío, que no poseen ellos mismos libertad (Kant, 1797/1977: 330). En *Kritik der praktischen Vernunft* (1788/2003)<sup>5</sup> reitera que en toda la creación se puede usar todo lo que se quiera como simple medio, pues solo el ser humano, y con él todo ser racional, es fin en sí mismo (Kant, 1788/2003: 118). Kant se atiene a la concepción de ser humano como *homo noumenon*, como ser moral; restringiéndolo así a solo algunas de sus capacidades. Es precisamente por esta capacidad que, según afirma en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el ser humano participa del *reino de los fines*, un reino al que pertenece como legislador, aunque esto significa que es a la vez legislado. Su concepción de dignidad, más que dignidad del ser humano, es dignidad de la persona (tal y como entiende el concepto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*); por lo demás, se trata de una dignidad trascendental, fundamentada en el constructo filosófico de la razón.

Aunque está claro que Kant no deriva de sus propias teorías la idea de que los seres a los que llama *cosas* puedan ser tratados sin ninguna consideración por los seres *libres*, sino que, más bien, pros-

---

<sup>4</sup> *La Metafísica de las costumbres*

<sup>5</sup> *Crítica de la razón práctica*

cribe la crueldad contra los animales y la destrucción de la naturaleza (Korsgaard, 2018), su concepto de dignidad ha sido piedra angular de muchas concepciones morales antropocéntricas posteriores.

La concepción kantiana de dignidad presenta varios problemas, se enumerarán sólo algunos que tienen que ver con su restrictiva concepción de ser humano: 1) excluye del concepto de humanidad y de la vida moral todo el aparato de inclinaciones; 2) su idea de razón tiene una base metafísica, que hace que la libertad sólo sea posible en un sentido trascendental; 3) su concepción de que todos aquellos seres que no son humanos son *cosas*, es hoy biológicamente insostenible, por lo tanto lo son también las consecuencias prácticas de esta, que indican que estos seres estarán siempre al arbitrio de aquellos que sí son humanos. Kant elimina la posibilidad de respeto para aquellos no humanos; que son, según él, siempre sólo medio y nunca fin en sí mismos, y deja para su protección solo débiles deberes indirectos. Sin embargo, su fórmula sigue siendo hoy fuente central para la comprensión de la moral, pues enfatiza la diferencia entre valor y precio, indicando que el valor moral significa poner al otro como centro, comprendiendo que hay cosas que lo afectan o lo benefician, independientemente de si esto tiene alguna relación con nosotros. La fórmula nos obliga a valorar a los demás seres por ellos mismos, no sólo relacionamente, concentrándonos en lo que les afecta, sin consideración de la utilidad que esto pueda tener para nosotros. Es posible extender esa fórmula al mundo natural no humano (dejando de lado su fundamentación metafísica y su principio antropocéntrico), para comprender que los seres de la naturaleza no humana pueden beneficiarse o afectarse, sin que esto nos beneficie o afecte a nosotros y, en tanto esto es posible, su valor no es solo relacional, sino que han de ser valorados por ser seres susceptibles de beneficio o perjuicio, esto es, por ellos mismos. Precisamente esta fórmula ayuda a no considerar la naturaleza no humana como *recurso*. Esto es algo que ya han profundizado autores como Tom Regan (2004), en su teoría de los derechos de los animales de base kantiana, o Christine Korsgaard (2018), que precisamente analiza las fórmulas kantianas para mostrar cómo se pueden extender a la apreciación moral de los animales.

Otros autores, como es el caso de Adela Cortina (2009), insisten en la dignidad humana como fuente del privilegio moral de los seres humanos. Cortina entiende que los animales tienen un valor interno, mas no absoluto, pues los únicos que tienen valor absoluto son los seres humanos; su argumento, de corte kantiano y habermasiano, se sitúa también en la idea de dignidad de la especie. Así, entiende que la dignidad: “brota del reconocimiento de estar siendo tratado atendiendo a la norma de la especie, que en último término es la de la libertad” (Cortina, 2009: 224); Cortina estima que sólo se puede hablar de dignidad en el caso de los seres humanos, y la asocia con lo que ella llama “razón encarnada en un cuerpo”, que sería la capacidad de argumentar, de estimar valores, de sentir y de formar juicio. La respuesta ante la pregunta por aquellos seres humanos que no poseen estas capacidades es la acostumbrada; afirma que son: “personas a las que es preciso ayudar para que puedan vivir al máximo estas capacidades, cosa que solo lograrán en una comunidad humana que

cuide de ellos, que les empodere en la medida de lo posible” (Cortina, 2009: 225). Como otros autores, Cortina afirma que, cuando el individuo no posee las capacidades racionales como individuo, entonces posee dignidad sólo por pertenecer a la especie; lo que lleva a una argumentación que mezcla la dignidad del individuo basada en capacidades con la dignidad de la especie, pasando de la una a la otra sin un argumento decisivo. Si, en cambio, no se argumentara que la dignidad está basada en capacidades distintivamente humanas (que nunca serán capacidades de todos los seres humanos), pero, además, no se le propusiera como la fuente de la consideración moral (de los derechos, además, en el caso de Cortina) fundante de valores absolutos, el resultado no sólo no sería una moral excluyente (para los humanos y solo para los humanos), sino que tampoco habría tantas dificultades argumentativas para incluir a aquellos humanos que no cumplen con esa versión exigente de la dignidad, que trae consigo, además, tantas dificultades prácticas.

El asunto de la dignidad como fuente de la superioridad de los seres humanos implica varios problemas, de los cuales sólo se mencionarán algunos: 1) Se basa en concepciones metafísicas que no tiene en cuenta los conocimientos ganados por las ciencias naturales en los últimos decenios, entre ellos el hecho de que somos el resultado de procesos evolutivos, como todos los demás seres de la naturaleza, que nada tienen que ver con una posición privilegiada en el planeta. 2) Ignora, además, que hoy sabemos que las características que antes se entendían como exclusivas del ser humano, son compartidas en diversos grados, por distintas especies de animales (los deseos, las creencias, la autoconciencia, el lenguaje) (DeGrazia, 1996), de manera que, la dignidad basada en capacidades tendría que ser una gradual también. La capacidad de entenderse como ser moral sí puede ser exclusivamente humana, pero esa, como veremos más adelante, no justifica el privilegio moral de la especie. 3) Hablar de dignidad de la especie, y basarla en algunas características, implica una comprensión reduccionista de ser humano. Siempre habrá un ser humano que no cumpla con alguna de estas características, siempre habrá que apelar al argumento de la pertenencia a la especie o al de la potencialidad; quizá sería menos conflictivo en la argumentación y más adecuado a la realidad, no reducir la categoría ser humano a algunas características, sino tener una comprensión amplia, que incluya todas las variables de la vida, su comienzo y su final; dejando así de lado la concepción simplista y absolutista de dignidad, que, aplicada en toda su extensión, solo cubre a algunos seres humanos. 4) Las condiciones de degradación de la naturaleza, la pérdida de especies, así como la explotación y esclavización de millones de animales en granjas y ganadería, son problemas reales que la filosofía, como cualquier otro saber humano, tiene que enfrentar; esto requiere pensar en cómo se han afectado a la naturaleza y a los individuos animales, qué se ha hecho de malo y cómo se puede corregir. Si la respuesta es una dignidad confusa y oscura que privilegia al ser humano y que, a pesar de la evidenciada afectación de los demás tipos de vida en el planeta, insiste en restringir la valoración y las consideraciones morales a los seres humanos, es probable que el concepto no sea la fuente adecuada de la normatividad, que guíe al ser humano por el siglo de la crisis ecológica.

## **Dignidad de los animales y de la criatura**

Tenemos ya pensadoras y comunidades políticas que han propuesto una comprensión del concepto de dignidad más allá de las fronteras de la especie. Es el caso de Martha Nussbaum (2007), quien reconstruye el concepto de persona y justifica su ampliación a los animales sintientes, afirmando que estos poseen dignidad, cuyo sentido se concreta en el enfoque de las capacidades. Nussbaum establece una relación crítica con el restrictivo concepto rawlsiano de persona, presentando, además, un punto esencial para las comprensiones renovadas de la moral, a saber, la diferencia entre “¿quién formula los principios?” y “¿para quién (al menos en primera instancia) se formulan los principios?” (Nussbaum, 2007:334). Esta diferencia le ayuda a las perspectivas procedimentales de la moral a diferenciar entre las fuentes de la normatividad, esto es, los seres humanos como formuladores de principios de justicia, y la protección que garantizan esos principios, que no está asociada con la capacidad de hacer parte de la reflexión procedimental, sino de poder florecer y desarrollar capacidades que han de ser protegidas por los principios de la justicia. La autora continúa en la dirección de la dignidad de especie, pero indicando que cada especie tiene capacidades básicas relevantes diversas, así que: “todo hijo nacido de esa especie tiene la dignidad relevante para esa especie” (Nussbaum, 2007: 342). Toda especie tiene una forma de florecer especial, de la que se deriva una lista de capacidades que tienen valor normativo, pues sin ellas no es posible una vida buena, y una vida buena es una vida digna, que ha de ser respetada. La base del respeto a la dignidad estaría en el asombro y la admiración, algo que, como base moral, es francamente discutible.

El enfoque de las capacidades de Nussbaum tiene puntos muy importantes, el primero de ellos la apreciación de la diferencia en la naturaleza y la renuncia a la pretensión de igualdad para conceder un trato justo. También su inclusión de los animales en la comprensión de conceptos morales centrales; pero, precisamente en este punto se evidencia que el concepto de dignidad no brinda especial claridad en las relaciones humano-animal. Primero, Nussbaum sigue anclada en un concepto esencialista de especie, incluso si se trata de especies animales. Es posible que un concepto fuerte de dignidad sólo pueda ser entendido en este sentido esencialista y metafísico. Parece, además, que el respeto que exige la comprensión de la diversidad animal, de las distintas necesidades de estos y de las distintas posibilidades de que los animales sean dañados y florezcan, se puede justificar sin apelar al concepto de dignidad, algo que ella misma afirma:

Limitémonos simplemente a afirmar que la idea de una dignidad para distintas especies es atractiva (incluso, desde puntos de vista, bastante convincente), pero no necesitamos que nuestro consenso político entrecruzado descansa sobre ella. Podemos basarnos, en su lugar, en la idea mucho más laxa de que todas las criaturas tienen derecho a disfrutar de oportunidades adecuadas para llevar una vida floreciente. (Nussbaum, 2007: 377).

Precisamente, si podemos basarnos en este último punto que señala, el concepto de dignidad se hace irrelevante como fuente de adjudicación de derechos y obligaciones de justicia. Segundo, la

autora llega a conclusiones francamente confusas acerca del paternalismo que debemos ejercer sobre la naturaleza, así como una suerte de moral entre animales y el reconocimiento que deben hacerse ellos mismos de sus dignidades. La dignidad de especie no puede justificar la intervención paternalista en la naturaleza, ni son los animales quienes deben reconocer la dignidad de los demás.

Korsgaard (2018), como lo indiqué, parte de una base kantiana para plantear una nueva relación moral con los animales, no mediada por conceptos absolutistas, como el de la dignidad. A partir de su argumentación, no sólo se critica la pretensión de superioridad humana, sino que, además, se plantea que hay conceptos que sólo tienen sentido en el juicio a la acción humana. La autora parte de la pregunta sobre si el hecho de que los seres humanos seamos seres morales nos hace superiores, en algún sentido que haga valer más, o de manera única, aquello que nos pase. La creencia en la superioridad de los seres humanos está basada, o en la idea de que tenemos ciertas capacidades en un nivel superior, o en la de que tenemos capacidades que los demás animales no poseen. Quizá la única capacidad que poseemos los humanos, que los demás animales no posean, sea la capacidad de actuar guiados por razones. Muchos animales también actúan, pero ni dan ni exigen razones para este actuar; el actuar moral está entonces también basado en razones y, por lo tanto, es exclusivamente humano. La capacidad humana de actuar moralmente no es una capacidad de actuar moralmente bien; de hecho, los seres humanos podemos ser moralmente buenos o malos, pero, en tanto seres racionales, esperamos que todos actúen de manera moralmente buena y exigimos explicaciones cuando no lo hacen. Indica, además, Korsgaard que existen estándares de evaluación externos e internos; los internos evalúan algo de acuerdo a si es bueno o no, según el tipo de cosas al que corresponde. Los estándares morales son de este tipo, evalúan las acciones y la excelencia de aquellos seres que concuerdan con estos estándares; si los seres humanos somos los únicos capaces de actuar según razones morales, seremos los únicos que debemos ser evaluados de esta forma. Las acciones animales no son de este tipo, no hay razón para que sean evaluadas por estos estándares; considerar inferiores a los animales por no poder realizar este tipo de acciones, es evaluarlos con estándares externos que no tienen sentido para ellos. No existen estándares a partir de los cuales se puedan juzgar conjuntamente las acciones humanas y las de los muy diversos tipos de animales, y nadie puede ser juzgado como inferior por no hacer lo que no le corresponde hacer. Korsgaard resalta que los seres humanos podemos valorar nuestra naturaleza moral como algo que enriquece nuestra vida y le da valor, sin pensar que somos superiores a los demás animales. Incluso, el argumento de la sofisticación cognitiva, que tantos usan para determinar, por ejemplo, que es peor matar a un ser más sofisticado cognitivamente, que a otro que lo es menos, puede indicar qué acciones son peores para qué tipo de seres, pero no establecer ninguna jerarquía entre ellos. El argumento de Korsgaard resulta especialmente interesante, porque muestra un análisis de la peculiar capacidad moral del ser humano, sin recurrir a una comprensión jerarquizante del mundo. Establece que aquello que nos hace diferentes no nos hace especiales frente a otros seres de la naturaleza. La autora plantea un criterio interno que determina quiénes son excelentes, según criterios no aplicables externamente. Debido a que no argumenta a favor de categorías absolutistas de ser humano,



no tiene problema al incluir en esta comprensión moral a todos aquellos seres humanos incapaces de dar razones. La capacidad moral es una capacidad de los seres humanos, pero no un criterio determinante de especie; no es un criterio que cubra de dignidad a aquellos que la poseen, sino que obliga a aquellos capaces de actuar moralmente, a hacerlo correctamente frente a los seres que pueden ser perjudicados por sus acciones, y a dar explicaciones en el caso de que no lo hagan. Es importante resaltar que la teoría de la autora no se basa en la dignidad.

Suiza se constituyó en el primer país en incluir la “dignidad de la criatura” como principio de la Constitución de su país (Art. 120, Abs. 2). Este principio se establece por varias razones: proteger la vida y el medioambiente de manipulación genética; prohibir tanto la producción de animales genéticamente modificados, como la posibilidad de patentar la vida; así como prohibir la liberación de organismos genéticamente manipulados (Balzer, *et al.*, 1999). El alcance de la protección de la dignidad, en este caso, no parece estar ligado a una concepción holística, pero tampoco enteramente a una individualista; la palabra “criaturas” no se refiere a ecosistemas, por ejemplo, sino a seres vivos individuales. Pero, tampoco obedece a una concepción sensocéntrica o pathocéntrica, debido a que incluye la protección de las plantas también. Balzer, Rippe y Schaber explican este sentido de dignidad como asociado al valor inherente de los seres vivos. Esto significa que todos los seres vivos tienen un bien inherente, persiguen metas individuales y constituyen unidades orgánicas; esto implica que frente a ellos nos debemos comportar con consideración moral por ellos mismos. Sin embargo, para los autores hay una diferencia esencial entre la dignidad de la criatura y la dignidad humana, pues la primera no es absoluta; se trata de una dignidad que puede ser puesta en la balanza con otros valores, algo que no se podría hacer con la dignidad humana. Por lo demás, no todos los seres vivos tendrían el mismo valor, dado que este dependería de sus facultades. En el caso de los humanos, habría acciones moralmente vedadas por constituirse en una violación a la dignidad, en el caso de los demás seres vivos, parecería no ser este el caso; en especial en el caso de las plantas es posible respetar su valor inherente y medirlo con otro tipo de bienes.

## Conclusiones

¿Se puede definir la dignidad? Los muchos intentos de hacerlo parecen mostrar que existen serias dificultades para llegar a una definición única. Parece un concepto que se puede entender en negativo; es posible entender una falta a la dignidad, más es difícil definirla. Haciendo un esfuerzo para comprenderla en su sentido negativo, se pueden poner como ejemplos los casos de tortura o violación, sobre ellos podemos hacer un recuento de los daños físicos y psíquicos generados a un individuo, y, aun así, quedaría una esfera del daño hecho que no sería explicada por estos, esta es la esfera de la violación a la dignidad. También en los casos de pobreza absoluta, hambre, indigencia. Cuando una persona se ve obligada a rogar por recibir comida, hay una esfera de su vida que es dañada, sin que haya daño físico de por medio, la esfera de su dignidad. La violación a la dignidad parece comprometer casos especialmente graves, por los que consideramos que ningún ser humano

debería pasar; no se trataría entonces de cualquier falta frente a la otra persona, ni siquiera de cualquier falta moral.

La dignidad no es algo que se pueda constatar biológicamente, es un valor que nos reconocemos mutuamente, porque entendemos que hay esferas de la vida especialmente dignas de consideración. Es un valor inmaterial que debe ser conservado en la filosofía, pero, no como justificación de la superioridad humana, ni como justificación de un derecho a disponer de los demás seres de la naturaleza a nuestro arbitrio, sin consideración moral alguna. Las razones para entender la dignidad como la fuente de la cual se nutre la comprensión de la naturaleza no humana como mero *recurso*, no son ya comprensibles en un mundo en el que, precisamente, hemos demostrado, a través del daño que se le ha hecho, cómo es posible alterar y dañar la vida no humana. No hay argumentos que fundamenten que, a partir de la dignidad, se pueda dividir el mundo entre humanos y cosas; la supuesta superioridad moral y ontológica del ser humano, no sólo es materialmente equivocada, sino que es parte del aparato justificatorio que nos tiene *ad portas* de acabar con las condiciones de vida en la tierra. La dignidad es, más bien, un valor que resalta la vulnerabilidad del ser humano, y muestra la necesidad de protección especial que tiene este en muchos casos.

Podemos imaginar, sin duda que hay determinadas acciones que ningún ser humano racionalmente permitiría. En un sentido kantiano, no tratar a los demás como medio significaría no tratarlos de un modo que cualquiera, en condiciones ideales de vida, rechazaría. La humillación vivida por la prostitución, que muchas veces se muestra como voluntaria, por ejemplo, puede ser un caso; también el tener que alimentarse buscando alimentos en la basura. Es un hecho que los seres humanos pueden ser sometidos a situaciones en las que su voluntad se ve doblegada por condiciones de miseria, en las que nadie quisiera vivir. Queda abierta la discusión sobre la posibilidad de reconocer dignidad a los animales no humanos, teniendo en cuenta que estos también son sometidos a situaciones insufribles, por ejemplo, en las granjas de crianza masiva: tortura, violación, separación de la cría de la madre, imposibilidad de movimiento, hacinamiento, mutilación, presenciar la muerte dolorosa del otro sin poder huir de la propia, canibalismo forzado, aislamiento, entre otros. La mayoría de los animales usados en estas granjas, tanto para alimentación, como para hacer prendas de vestir y demás, son seres autoconscientes, que expresan su dolor y su miseria. Sería necesario preguntarse por qué, ante las condiciones similares de esclavitud y abuso, no podemos hablar de la dignidad de los animales. La dignidad podría extenderse a los animales no humanos, como un valor que exprese que hay condiciones a las que no se debería someter a ningún otro ser sintiente; menos por conservar sistemas que ya nada tienen que ver con la salud humana<sup>6</sup>. Por cuestiones de espacio no ha sido

---

<sup>6</sup> Para ilustración sobre la vida en los mataderos véase la serie “Tras los muros” del fotoreportero Aitor Garmendia. Especialmente valiosa porque ha podido entrar a mataderos y granjas de producción masiva en varios países, México incluido, para mostrar el verdadero horror de la crianza de animales para consumo: <https://traslosmuros.com/>. Sobre ciencia animal, sintiencia y ética, véase la página: <http://eticasdivulgacion.org/>

posible desarrollar esta comprensión del concepto de dignidad, se dedicarán, sin embargo, unas palabras finales al respecto.

Los animales no humanos también deben ser considerados según sus capacidades individuales y no hay razones para negarles el estatus moral, porque no poseen capacidades racionales y no tendrían, según esto, dignidad. Estos mismos animales deben, en muchos casos, ser protegidos como especie, en tanto es la agrupación de los individuos la que debe ser protegida de múltiples amenazas a su existencia o a sus hábitats; amenazas que, por lo regular vienen de los seres humanos. Es muy difícil individualizar a algunos animales, como las abejas o las ranas, por ejemplo, la protección de especie parece aquí lo más indicado. No es necesario establecer dignidad de especie para ellos, sólo reconocerlos como seres con un bienestar y un desarrollo propio que debe ser cuidado y respetado. La vida es amplia y compleja, y nuestra vida moral no se puede resumir en considerar a algunos seres como poseedores de dignidad y a otros no. Así también, los seres humanos hemos de ser respetados no como especie, sino como individuos. Establecer criterios exigentes de pertenencia a la especie, para luego intentar toda suerte de argucias argumentativas para incluir a aquellos que no llenan esas exigencias, es un camino que brinda pocos beneficios prácticos para la protección de los individuos y la comprensión de las diversas condiciones de vida humana. La dignidad, más que presentarse como la justificación de la ontología especial de los seres humanos, puede ser comprendida como un valor que proteja a los seres humanos de aquello, especialmente grave, que otros seres humanos les hacen. Asimismo, hay que insistir, es necesario discutir su posible extensión más allá de la especie.

Finalmente: La ONU dice que:

La crisis climática ya está teniendo un efecto: según el Centro de Monitoreo de Desplazamiento Interno, 17,2 millones de personas **tuvieron que abandonar sus casas el año pasado**, debido a desastres naturales que les impidieron ejercer sus vidas con normalidad. Los cambios lentos en el medio ambiente, como la acidificación de los océanos, la desertificación y la erosión costera, también **están afectando directamente los medios de vida** de las personas y su capacidad para sobrevivir en sus lugares de origen. (ONU, 2019).

Con el empeoramiento de las condiciones climáticas, las condiciones de vida de todos los seres vivos empeorarán. Los seres humanos, así como muchos otros animales, tendrán que abandonar sus hogares, mientras los alimentos y el agua escasearán. La posibilidad de que se dé un colapso, antecedido por la situación de pobreza y miseria de cada vez más seres humanos, crece. Ante esta perspectiva, crece también el temor a que la violencia se imponga como solución, a que los bienes naturales se ganen en guerras y los gobiernos impongan cada vez más soluciones militaristas (Welzer, 2008). El fortalecimiento de nuestros sistemas morales se hace indispensable para afrontar esta crisis climática y de humanidad, y, justo aquí, se hace necesario consolidar un concepto de dignidad

como valor, que nos indique que hay condiciones que ningún ser humano debería afrontar, que nos motive a proteger las condiciones mínimas de alimentación, protección y cuidado. Un concepto que nos ayude a cambiar las condiciones de vida deplorables y rechazar la solución de la violencia y la exclusión.

La dignidad ha de estar integrada en una nueva ética no especista, que, lejos de la arrogancia humana de otros días, se caracterice por la consideración de la vulnerabilidad, el reconocimiento de la ecodependencia y las limitaciones humanas. Una ética para un mundo lleno ha de renunciar a la dignidad altiva y excluyente del *homo sapiens*. **P**

## BIBLIOGRAFÍA

BAR-ON, Yinon M.; PHILLIPS, Rob y MILO, Ron (2018) "The biomass distribution on Earth". *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 115 (25).

BALZER, Philipp; RIPPE, Klaus Peter y SCHABER, Peter (1999). *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur: Begriffserklärung, Gentechnik, Ethikkommissionen* [Dignidad humana vs. Dignidad de la criatura: explicación de términos, ingeniería genética, comités de ética]. Freiburg: Alber.

BAYERTZ, Kurt (1996). "Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea". En Bayertz, Kurt (Ed.) *Sanctity of Life and Human Dignity*. Philosophie and Medicine, vol 52. Dordrecht: Springer.

BIRNBACHER, Dieter (2006). *Bioethik. Zwischen Natur und Interesse* [Bioética. Entre naturaleza e intereses]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BUNDESVERFASSUNG DER SCHWEIZERISCHEN EIDGENOSSENSCHAFT (2009). [Constitución federal de la Confederación Suiza] Recuperado de: <<https://bit.ly/3n4V6RE>>.

CICERÓN, Marco Tulio (2014). *Los deberes*. Ignacio García Pinilla (Trad.). Madrid: Gredos.

CICERÓN, Marco Tulio (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Angel Escobar (Trad.). Madrid: Gredos.

CORTINA, Adela (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA (2002) Sentencia T-881/02. Recuperado de: <https://bit.ly/38899Qn>.

DE GRAZIA, David (1996). *Taking animals seriously. Mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press.

ÉTICAS (s.a),(s.f.). Recuperado de: <http://eticasdivulgacion.org>

FAO (2013). “La fauna silvestre en un clima cambiante”. Recuperado de: <https://bit.ly/36VWIYu>.

Garmendia, Aitor (s.f.). “Tras los muros”. Recuperado de: <https://traslosmuros.com/>.

HABERMANS, Jürgen (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* [El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HABERMAS, Jürgen (1997) “Die Herausforderung der ökologischen Ethik für eine anthropozentrisch ansetzende Konzeption” [El reto de la ética ecológica para una concepción antropocéntrica]. En Krebs, Angela (Hg.) *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier-und ökoethischen Diskussion* [Ética natural. Textos básicos de la discusión actual sobre animales y ecoética]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HAMILTON, Clive; BONNEUIL, Christophe y GEMENNE, François (2015). “Thinking the Anthropocene” en Hamilton, Clive; Bonneuil, Christophe; Gemenne, François (Eds.) *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis. Rethinking modernity in a new epoch* [El Antropoceno y la crisis ambiental mundial. Repensando la modernidad en una nueva época]. London and New York: Routledge.

JONAS, Hans (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* [El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica] Frankfurt am Main: Suhrkamp.

IPCC (2019) “Calentamiento global de 1.5° C”. Recuperado de: <https://bit.ly/2VPW0FH>.

KANT, Immanuel 1797 (1977). *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII* [La metafísica de la moral. Obras Volumen VIII]. En Weischedel, Wilhelm (Ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KANT, Immanuel 1786 (2016). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En Martínez de Velasco, Luis (Ed.) Manuel García Morente (Trad.). Barcelona: Austral.

KANT, Immanuel (2003). *Kritik der praktischen Vernunft*. En Brant, Horst y Klemme, Heiner (Eds.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.

KORSGAARD, Christine (2018). *Fellow creatures. Our obligations to the other animals* [Compañeros de viaje. Nuestras obligaciones con los demás animales]. United Kingdom: Oxford University Press.

LATOUR, Bruno (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the new climatic regime* [De cara a Gaia. Ocho conferencias sobre el nuevo régimen climático]. Cambridge: Polity Press.

NUSSBAUM, Marha (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera (Trads.). Barcelona: Paidós.

ONU (s.f) “La Declaración Universal de Derechos Humanos”. Recuperada de: <<https://bit.ly/3nassi3>>.

PULEO, Alicia (2019). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la tierra y a los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.

REGAN, Tom (2004). *The case for animal rights* [El caso de los derechos de los animales]. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

SPAEMANN, Robert (2001). “Gezeugt, nicht gemacht. Die verbrauchende Embryonenforschung ist ein Anschlag auf die Menschenwürde” [Concebido, no hecho. La investigación con embriones es un atentado contra la dignidad humana]. En Geyer, Christian (Hg.) *Biopolitik. Die positionen* [Biopolítica. Las posiciones]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

TIEDEMANN, Paul (2006). *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung* [¿Qué es dignidad humana? Una introducción]. Darmstadt: WBG.

VALADÉS, Diego (2009). “Eutanasia. Régimen jurídico de la autonomía vital” en Carpizo, Jorge; Valadés, Diego (Eds.) *Derechos humanos aborto y eutanasia*. México, D.F.: UNAM.

WETZ, Franz Josef (2005). *Ilusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts* [Ilusión de la dignidad humana. Ascenso y caída de un valor fundamental]. Stuttgart: Klett-Cotta.

WELZER, Harald (2008). *Klimakriege: wofür im 21. Jahrhundert getötet wird* [Guerras climáticas. Las razones por las que se matará en el siglo XXI]. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

WWF (2020). “Informe Planeta Vivo 2020. Revertir la curva de la pérdida de biodiversidad. Resumen”. Recuperado de: <<https://bit.ly/36YHFNL>>.

WUKETITS, Franz (2006) *Bioethik. Eine kritische Einführung* [Bioética. Una introducción crítica]. München: Verlag C.H. Beck.

ZALASIEWICZ, Jan (2017). “Die Einstiegsfrage: Wann hat das Anthropozän begonnen?” [La pregunta introductoria: ¿Cuándo comenzó el Antropoceno?]. En Renn, Jürgen y Scherer, Bernd (Eds.). *Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge* [El Antropoceno. El estado de las cosas]. Berlin: Matthes & Seitz.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>